O Messianismo Milenarista no Brasil e a Psicologia Social da Religião. Limites e possibilidades

Antonio Maspoli de Araújo Gomes[1]

Resumo: Fenômenos messiânicos foram pesquisados sob diversos aspectos, mas a questão religiosa quase sempre foi deixada de lado. A análise destes fenômenos sob a perspectiva religiosa pode contribuir para a compreensão de importantes movimentos sociais ocorridos no Brasil em meados do século XIX e na primeira metade do século XX, como, por exemplo, a relação entre o êxodo rural e o advento do pentecostalismo e do neo-pentecostalismo. Esta pesquisa busca: explicitar as diferentes abordagens do conceito de messianismo e milenarismo; apresentar um panorama das pesquisas sobre os inúmeros movimentos messianistas milenaristas no Brasil; explorar a contribuição da psicologia histórica para o estudo do messianismo.

Palavras-chave: psicologia histórica - messianismo judaico-cristão - messianismo no Brasil

Artigo recebido em 30/05/2011

Aprovado em 28/06/2011

---

[1] Pós-doutor em História das Ideias pelo IEA da USP, doutor em Ciências da Religião pela UMESP, teólogo e psicólogo junguiano. Membro do Laboratório de Psicologia Social da Religião da USP. Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Contato: maspoli@mackenzie.com.br

The Millenarian Messianism in Brazil and the Social Psychology of Religion. Limits and Possibilities

Abstract: Messianic phenomenal have been researched under several approaches, but the religious issue has nearly always been left aside. The analysis of such phenomenal under a religious perspective may contribute for the understanding of important social movements that happened in Brazil in the mid-19th century and in the first half of the 20th century, such as the relationship between the exodus from rural areas and the advent of pentecostalism and neo-pentecostalism. This research explores the different approaches to the concepts of messianism and millenarism; presents an outline of research on the countless messianistic millenarist movements in Brazil; explores the contribution of historical psychology to the study of messianism.

Keywords: historical psychology - jewish-christian messianism - messianism in Brazil

Estudos sobre o messianismo no Brasil

O fenômeno messiânico (SILVA, 2006, pp. 14-18) do campo religioso tem uma história recente na academia brasileira. Fenômenos como Canudos, Contestado, Pedra Bonita e Caldeirão foram pesquisados sob diversos aspectos: político, militar, social, econômico etc. No entanto, esses fatos ainda não foram considerados sob a perspectiva da variável religiosa, que quase sempre foi deixada de lado nas pesquisas, como algo de menor importância, seja pela falta de espaço na academia para pesquisas dessa natureza, seja pela exigüidade de pesquisadores interessados nesse tema.

A análise desses fenômenos sob a perspectiva religiosa pode contribuir para compreender importantes movimentos sociais ocorridos no Brasil em meados do século XIX e na primeira metade do século XX, como, por exemplo, a relação entre o êxodo rural e o advento do pentecostalismo e do neo-pentecostalismo. Pretende-se também colaborar para inserir na memória nacional aspectos relevantes relacionados à subcultura das classes sociais empobrecidas e excluídas da cadeia produtiva e também das grandes vertentes do cristianismo tradicional, seja do catolicismo romano, seja do protestantismo histórico.

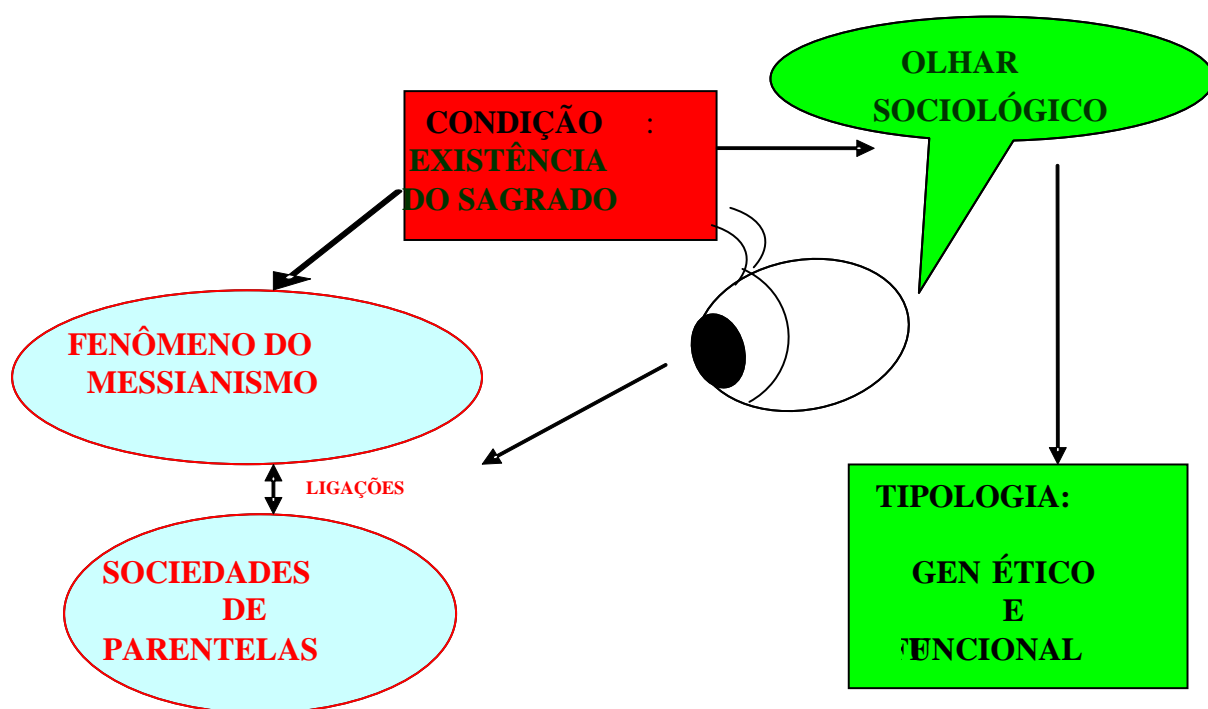
A história desses movimentos foi contada geralmente a partir da perspectiva dos vencedores, das elites dominantes. Tais narrativas tendem a privilegiar aspectos sociológicos importantes para a cultura destas e a relegar para segundo plano aqueles aspectos relevantes para a compreensão do fato social total. Essa forma de abordagem tem levado invariavelmente ao esquecimento e, por vezes, obnubila a importância desses fenômenos para o entendimento da história das minorias, ou, dizendo de outro modo, joga no obscurantismo a história dos vencidos.

Este procedimento pode levar ao esquecimento de aspectos importantes da subcultura e dos bens simbólicos desses movimentos religiosos (no caso de Canudos, a história foi contada pelos vencedores; e, na história do Caldeirão, silenciada por vencidos e vencedores).

O fenômeno religioso messiânico-milenarista vem sendo pesquisado no Brasil desde meados do século XIX. Inicialmente explicado a partir de interpretações biopsicológicas e ambientalistas com Nina Rodrigues (2006), Euclides da Cunha (1966), Josué de Castro (1965), dentre outros, posteriormente passou a ser interpretado a partir de variáveis sociológicas, numa concepção materialista dialética, mormente com Rui Facó (1976) na obra *Cangaceiros e Fanáticos*.

Mais recentemente, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) realizou uma tipologia desses movimentos. Importante também tem sido a contribuição de Renato Queiroz (1995) para se compreender o fenômeno milenarista contemporâneo, como, por exemplo, o fenômeno de Catulé.

José Lins do Rego (1939) e Rubim Santos Leão de Aquino (2006, pp. 18-22) contaram a história de Pedra Bonita; Douglas Teixeira Monteiro (1974) e Paulo Pinheiro Machado (2006, pp. 18-22) estudaram o Contestado; Euclides da Cunha (1966) descreveu Canudos; Lopes (1991) pesquisou o Caldeirão; Monteiro (1977) estudou Juazeiro do Norte; Renato Silva Queiroz (1995) estudou o Catulé; Zicari Costa de Brito (2006) escreveu *Santa Dica, a Santa Ressuscitada de Goiás*; e Cláudia Mentz Martins (2006, pp. 30-34) escreveu *Os Muckers, os fiéis armados de Jacobina*. Mais recentemente, foi publicada a obra *Os Aves de Jesus em Juazeiro do Norte*, por Roberta Bivar Carneiro. (CARNEIRO; MARTINS, 2006, pp. 38-42.)

Esses movimentos messiânico-milenaristas foram pesquisados a partir das variáveis histórico-sociais sem, contudo, considerar a importância da religião, dos símbolos, mitos e ritos, para a consecução da construção do imaginário dessas comunidades em tais eventos. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) destaca-se no Brasil pelas pesquisas no campo do fenômeno messiânico. Essa autora, contudo, deixa claro na introdução da sua obra que a esfera do seu trabalho será o conflito social como base para os movimentos messiânicos milenaristas. Para ela, o conflito social é entendido como o choque entre o latifúndio e as populações sem terra, marginalizadas e empobrecidas. O sagrado, apontado como condição pré-existente para a ocorrência desse fenômeno, não é considerado. O modelo destacado pela pesquisadora para a compreensão do messianismo é sociológico. A variável religiosa, especialmente aquela da tradição judaico-cristã e aquela de natureza protestante, ainda não foi pesquisada, conforme organograma abaixo. Ainda não se tem notícias de trabalhos sobre o messianismo milenarista brasileiro a partir da perspectiva da psicologia social histórica.

Registram-se os esforços pioneiros para elucidar variáveis relevantes da história do Caldeirão. Destacamos o trabalho de Domingos Sávio Cordeiro (2002), filho de romeiros, nascido em Juazeiro do Norte, sociólogo, professor da Universidade Regional do Cariri, que ouviu, na infância, muitos causos sobre o beato José Lourenço, o que o inspirou a escrever um importante trabalho sobre o Caldeirão. Com a publicação do livro *Um Beato Líder - Narrativas Memoráveis do Caldeirão* (CORDEIRO, 2004), Sávio Cordeiro dá continuidade a um rol de pesquisas científicas sobre o messianismo brasileiro, iniciadas na década de 1960 por Rui Facó.

A história da comunidade liderada pelo beato José Lourenço foi também contada em vídeo. No final de 1986, estreou em Fortaleza o documentário *O Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*, de Rosemberg Cariry (2001). Ali estão registrados depoimentos de pessoas direta ou indiretamente envolvidas com os fatos, tanto do lado dos camponeses quanto das elites.

A partir da análise bibliográfica das fontes primárias e fontes secundárias (livros periódicos etc.), esta pesquisa busca explicitar as diferentes abordagens do conceito de messianismo e milenarismo; apresentar um panorama das pesquisas sobre os inúmeros movimentos messianistas milenaristas no Brasil; explorar a contribuição da psicologia histórica para o estudo do messianismo, pois segundo Desroche:

> Uma boa abordagem psicológica e principalmente fisiológica nos permitirá descrever melhor essas ‘vagas ansiedades’ (que são julgadas loucas), as imagens nítidas que as substituem, os movimentos violentos e as inibições absolutas que a expectativa nos causa. Tais fatos eram raros na vida feliz, laica e civil que foi a nossa vida, mas a guerra nos fez sentir e viver duramente experiências desse gênero. Elas deveriam ser e ainda são

> muito mais freqüentes na vida dos homens que nos rodeiam e dos que nos precederam.
>
> Enfim, a expectativa é um desses fatos em que a emoção, a percepção e, mais precisamente, o movimento e o estado do corpo condicionam diretamente o estado social e são por ele condicionados. Como em todos os fatos que citei aos senhores, a tríplice consideração do corpo, do espírito e do meio social deve ser feita conjuntamente[2].

Conceito de messianismo

Os termos "messias" e "messianismo" encontram-se incorporados às diversas linguagens: jornalística, científica, religiosa e mesmo coloquial. São termos utilizados na fala da vida cotidiana. "Messias" é empregado quase sempre para se referir aos eventos que têm como base da metáfora a figura de um personagem carismático e vitorioso. Já "messianismo" consiste num fenômeno recorrente, complexo e multifacetado cuja origem é, sem dúvida, o messias. No judaísmo e no cristianismo, a raiz desse evento prende-se ao messias; no mundo greco-romano, ao mito do herói. Seja o messias ou o herói, o processo histórico, sociológico e psicológico desencadeado apresenta-se com algumas variáveis semelhantes.

As mudanças que se verificam, no mais das vezes, referem-se aos aspectos relacionados à cultura, a religião e ao tempo e espaço circunscritos ao evento. A essência do personagem e os eventos que se seguem ao seu aparecimento constituem aspectos que

---

2 DESROCHE, Henry. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas,1985, 27.

mantêm um liame entre si. Ferreira (1999, p. 1.324) oferece a seguinte definição de “messias”:

> Do hebraico *mashiah,* ungido, pelo lat. *Messias*. Pessoa ou coletividade na qual se concretizam as aspirações de salvação, ou redenção. Pessoa a quem Deus comunica algo do seu poder ou autoridade. Líder carismático. Pessoa esperada ansiosamente. Reformador ou pretenso reformador social.

A definição acima descreve o messias a partir das representações que o homem constrói sobre esse termo em sua fala coloquial. Nesta fala, busca representar o personagem messiânico a partir do carisma ou poder divino que essa personalidade possui ou representa perante o seu grupo de referência ou seguidores.

Em sentido lato, o messias é a base do messianismo. Na fala do senso comum, messias equivale a herói. Messianismo, por outro lado, refere-se aos atos heróicos do messias. Caracteriza também o processo teológico, histórico, sociológico, antropológico e psicológico desencadeado pelo messias sobre seus seguidores. O messias aponta para o personagem da espera. O messianismo é o processo desencadeado pelo messias sobre os eventos messiânicos.

Esta concepção de messianismo não se distancia da definição encontrada em Ferreira (1999, p. 1.324):

> Do Francês *messianisme*, na Bíblia, a expectativa do Messias; a esperança de um salvador ou redentor. Na Antropologia social, qualquer movimento político-

> religioso baseado na crença em um enviado divino (já presente ou ainda por vir) que anuncia e prepara a abolição das condições vigentes, e por fim instaura ou reinstaura uma era de plena felicidade e justiça.

Aplica-se o termo especialmente quando tal crença pode ser considerada uma referência ideológica para grupos e povos em situação de crise e de dominação, por exemplo, em contexto de domínio colonial.

Origens dos termos na teologia judaico-cristã

O termo messias, que significa o mesmo que ungido, em grego, é o termo aplicado para Jesus Cristo. A unção, nesse caso, refere-se à unção com óleo, pela qual, tradicionalmente, era confirmada a autoridade de um Rei no Oriente, como no caso dos reis de Israel (I Samuel 10:1):

> E Samuel tomou um pequeno vaso de óleo, e derramou-o sobre a cabeça de Saul, e o beijou, e disse: *Eis que o Senhor te ungiu por príncipe sobre a sua herança, e tu livrarás o seu povo das mãos dos seus inimigos, que o cercam. Este será para ti o sinal de que Deus te ungiu príncipe*.

Do mesmo modo, era já pela unção com óleo que eram consagrados os utensílios litúrgicos dos sacrifícios da Antiga Aliança.

O emprego do termo ungido, porém, rapidamente passou a ter um uso também metafórico, significando o escolhido de Deus, aquele que cumpriria a missão divina. Aos poucos, o povo judeu foi percebendo que aquelas pessoas que foram ungidas por Deus, ou que eram tratadas como ungidas nos textos sagrados, eram na verdade uma figura, uma preparação para o Messias, *o Cristo* que estaria por vir, que passou a ser ansiosamente esperado. Segundo Queiroz (QUEIROZ, M., 1976, p. 25):

> Os termos *messias* e *messianismo*, e o qualificativo *messiânico* pertencem à linguagem corrente que os definiu de acordo com os relatos bíblicos. A concepção popular de messias deriva das palavras de Isaías: *O povo que andava em trevas viu grande luz; os que moravam em terra de sombras da morte, a luz resplandeceu sobre eles. Porque um menino nos nasceu, nos foi dado um filho: traz o governo em seus ombros. Seu nome será Conselheiro, admirável, herói de Deus, Padre Eterno, Príncipe da Paz, nascido para restabelecê-la e afirmá-la através do direito e da justiça, desde agora e para sempre*.

Não se pode falar em messias e messianismo sem recorrer às narrativas bíblicas do Velho e do Novo Testamento. A gênese destes termos faz parte da linguagem bíblica, é a própria quilha da teologia bíblica. De fato, basta ler Isaías 53 para se ter a compreensão judaica do termo. Interpretando Isaías, João, o evangelista, em sua

primeira Epístola, utiliza o termo *messias* como um atributo de Cristo, como ungido de Deus (I João 5:1-5):

> [1]Todo aquele que crê que *Jesus é o Cristo***,** é nascido de Deus; e todo aquele que ama ao que o gerou também ama ao que dele é nascido. [2]Nisto conhecemos que amamos os filhos de Deus, quando amamos a Deus e guardamos os seus mandamentos. [3]Porque este é o amor de Deus: que guardemos os seus mandamentos; e os seus mandamentos não são pesados. [4]Porque todo o que é nascido de Deus vence o mundo; e esta é a vitória que vence o mundo, a nossa fé. [5]Quem é que vence o mundo, senão **aquele que crê que Jesus é o Filho de Deus**? [grifo nosso]

Quando Jesus passava, alguns judeus que se converteram ao cristianismo o reconheciam como o Cristo. Pouco a pouco, o adjetivo *Cristo* foi sendo incorporado ao seu nome, que passou de *Jesus, o Cristo,* para *Jesus Cristo*.

A partir da referência bíblica, o messianismo é, em termos estritos, a crença na vinda – ou no retorno – de um enviado divino libertador, um messias com poderes e atribuições que aplicará ao cumprimento da causa de um povo ou um grupo oprimido. Há entretanto um uso mais amplo – e às vezes indevido – do termo para caracterizar movimentos ou atitudes movidas por um sentimento de *eleição* ou vocação divina para o cumprimento de uma tarefa sagrada. Essa genética bíblica para os termos messias e messianismo é atestada por outros estudiosos do messianismo, como por exemplo, Desroche (2000, p. 21) em seu *Dicionário de Messianismos e Milenarismos:*

> A etimologia dos termos *messias* e *messianismo* pareceria mostrar que o Ocidente conheceu o personagem e a doutrina que eles designam sob a influência de Israel e do cristianismo. Entretanto, as idéias e os fatos cobertos por essas palavras ultrapassam amplamente a área judeu-cristã. A palavra “messianismo” designa, na realidade, dois conceitos destinos: um conceito teológico normativo, associado à proclamação da unicidade messiânica do fundador do cristianismo (todos os demais personagens messiânicos sendo classificados como pseudo-messias, pré-messias ou falsos messias); um conceito sociológico comparativo, baseado numa massa de situações, assinaladas na história das religiões, em que um personagem fundador de um movimento histórico de libertação sócio-religiosa identifica ou é identificado com uma Potência suprema cujas “ondas” alcançam tanto a história das religiões quanto as sociedades.

Os sociólogos definem a espera messiânica como a ânsia pela vinda de um enviado divino que, dotado de poderes extraordinários, restaurará a ordem entre aqueles que nele crêem. Desroche (2000, pp. 21-22) busca estabelecer as origens do termo messianismo na teologia, na história e na sociologia.

a) **O sentido teológico**. Em sentido estrito, este termo deriva das fontes do cristianismo, da área cultural predominantemente cristã. Em sentido *lato*, o messianismo designa o corolário de doutrinas e crenças judaicas relativas ao Messias prometido no Antigo Testamento. Refere-se aos movimentos que prometem a vinda de um enviado de Deus, chamado para restabelecer sobre a terra a prefiguração do tempo paradisíaco. Um

reino marcado pela justiça, paz e a inocência das origens. O messianismo em sentido teológico aponta para a volta ao *Paraíso perdido* de John Milton.

b) **O sentido histórico-sociológico**. O messianismo representa, neste caso, a herança mnêmica e social das doutrinas religiosas comuns do ocidente que prometem o advento do céu na terra, a felicidade perfeita. Esta utopia acontece sob a liderança de uma pessoa sobre um povo, um partido, um movimento coletivo etc. no seio dos quais as reformas – tanto eclesiásticas quanto políticas, econômicas ou sociais – são apresentadas na forma de ordens ou normas identificadas com missões, ou mesmo emissões divinas. O messianismo culmina aqui com o estabelecimento do *status* de cidadão deste novo reino celestial para os seguidores do messias. A felicidade messiânica pode, aliás, significar sociologicamente alienação e encantamento. A alienação opera em nível de fuga radical do mundo. O encantamento opera na transformação deste mesmo mundo num reino encantado. Nos dois sentidos, temos a perspectiva de uma transformação não menos radical do homem e do grupo sujeito à liderança do messias.

c) **O sentido psicológico**. Desroche (1985, pp. 88-95) não aprofunda o sentido psicossocial do messianismo e do messias, apenas cita de relance alguns aspectos da psicologia destes fenômenos. Sua pesquisa caminha na direção das relações entre estes aspectos e os fenômenos de possessão. Em sentido psicológico, todavia, este autor, por força da sua formação e da sua prática em pesquisa, estuda o messias e o messianismo a partir do conceito de arquétipo e de mito. O comportamento do messias seria o de um indivíduo baseado na convicção profunda de que lhe cabe na vida um papel primordial em benefício de toda a humanidade, de ter uma missão a cumprir, de ter vindo à Terra como um messias. Esse comportamento pode relacionar-se com um delírio profético bem característico**,** acarretando para o messias algumas vezes o aniquilamento da sua

personalidade. Por outro lado, ela pode ser situada no clímax místico de um deleite bem-aventurado, nas profundezas inóspitas de um ascetismo de aniquilação, ou ainda na confluência dessa exaltação e dessa abnegação: *Toto y nada* [sic]; e mesmo um niilismo. A fim de dar suporte à sua pesquisa, este autor considera também as representações sociais (DURKHEIM, 1996) como modelo válido para compreensão deste fenômeno do ponto de vista psicossocial (BERGER, 1985).

Uma abordagem psicológica do messianismo

Desroche[3] na *Sociologia da Esperança* estabelece as condições teóricas para ligar o arquétipo com a figura do messias. Ele registra que a esperança messiânica apresenta-se semelhante à estrutura onírica. A esperança messiânica é o sonho messiânico em estado de vigília. Na esperança messiânica o campo da consciência sofre um processo de obnubilação e o sujeito mergulha em um estado onírico semelhante àqueles estados próprios da possessão. O homem comum não faz distinção entre o vivido e o sonhado como o fazem os psicólogos. A realidade da vida cotidiana é uma função do sonhado e do vivido. Além do mais o sonho parece permitir o acesso do sonhador ao mundo puramente divino. O sonhador estabelece pelo seu sonho uma ponte entre a sua história pessoal, a supra-história da humanidade e reino dos arquétipos do Jung. O mundo do sonhador pode ser uma forma de compensar a realidade: "*Assim que se desenvolveram, as teologias não tiveram geralmente a tendência para confirmar a idéia de que o sonho permite o acesso ao mundo divino, pelos menos a um mundo mais significativo, se não mais verdadeiro que o da vigília?"*[4]

3 Ibdem, pp. 18-19
4 Ibdem, p. 19

Pode se colocar a questão de que o sonho religioso é uma forma de compensar uma realidade socialmente cruel, mas não se pode deixar de considerar que o sonho pode ter impacto sobre esta mesma realidade no sentido de transformá-la por meio do encantamento do real. Tal encantamento geralmente pode ser produzido pelos rituais e símbolos religiosos:

> "Delineiam-se então imediatamente os dois capítulos. Por um lado, o dos quadros sociais do pensamento onírico, vale dizer, como o sonho é constituído por influência de seus quadros sociais. Por outro lado, o da função do sonho na sociedade, ou seja, como o sonho é constituinte de uma sociedade. Caso venha a faltar, a produtividade e a doença mental são talvez gêmeas que não podem de maneira alguma ser separadas. Freud repersonalizou o sonho, convém agora ressocializá-lo."[5]

Um fator importante da sociologia da esperança que o aproxima do conceito de arquétipo é aquele apontado por Desroche[6], que coloca o messianismo como resultado da memória coletiva mais a consciência coletiva da humanidade numa clara alusão as formas elementares da vida religiosa da obra homônima de Émile Durkheim[7], como veremos adiante. O arquétipo aparece também no pensamento de Friedrich Nietzsche e Mircea Eliade.

---

5 Ibdem, p. 21

6 Ibdem.

7 DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Nietzsche insere o *mythos* no *logos* da compreensão contemporânea do mundo, e o faz já em sua primeira obra publicada, *A Origem da Tragédia*, início da trilha na qual desenvolve seu pensamento. Ainda que um dos motivos mais conhecidos da filosofia nietzscheana seja o da *morte de Deus*, sua filosofia dá ensejo, já que ele próprio considera o mito como a condição prévia e necessária de toda religião. O mito do eterno retorno significa que o mundo passa e voltará a passar indefinidamente pelas mesmas fases. Cada homem voltará a ser o mesmo em novas existências. Segundo ele "para os fracos que se conformam na humildade, no temor ao pecado e na infelicidade, esta revelação é esmagadora". (*Ad tempora*).

O eterno retorno de Nietzsche é uma reinterpretação do tempo, que se estende para trás por toda eternidade. Ora, se o tempo se estende infinitamente para trás, tudo o que pode acontecer já deve ter ocorrido. Tudo o que acontece agora já ocorreu da mesma forma antes. Tudo o que chega até hoje já deve ter percorrido este mesmo caminho anteriormente. O tempo que se estende infinitamente para trás também se estende infinitamente para frente, para o futuro. Nietzsche fundamentou o mito do eterno retorno em dois princípios metafísicos: de que o tempo é infinito e a força (a substância básica do universo) é finita. Dado um número finito de estados potenciais do mundo de uma quantidade infinita de tempo já passado, segue-se que todos os estados possíveis já devem ter ocorrido e que o estado presente deve ser uma repetição; e igualmente aquele que lhe deu origem e o que dele decorre, e assim sucessivamente de volta no passado e à frente no futuro.

Mircea Eliade, a partir da concepção de Nietzsche, propõe estudar as concepções do ser e da realidade que podem ser detectadas no comportamento do homem das sociedades pré-modernas, compreendendo estas tanto o mundo a que geralmente chamamos primitivo, como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América. Segundo Eliade, o arquétipo de Deus é recorrente em todas as culturas humanas. O mito do eterno retorno

é a chave para se compreender as máscaras de Deus por meio das mais diversas epifanias e manifestações religiosas ao longo da história das religiões. Atrás das máscaras de Deus, a representação do sagrado é a mesma. A representação de Deus é o fio de ouro[8] que dá sentido às variedades da experiência religiosa, especialmente nas religiões comparadas.

Carl Gustav Jung apresenta o sonho como regra de ouro para exploração do inconsciente, assim como a análise das visões, devaneios e fantasias, admitindo também as revelações. No sonho o arquétipo aparece ante o indivíduo, subitamente, e quase com força alucinatória como uma imagem ou idéia completamente fora do pensamento cotidiano. Sem a hipótese do inconsciente, o sonho não passa de um *ludus naturae*, isto é, um conglomerado de imagens sem sentido de partículas de sombras do dia. A natureza filogenética da *psique* revela-se muito mais no sonho do que no mundo consciente. As imagens oriundas da natureza mais primitiva e os impulsos mais arcaicos falam por meio do sonho. Pela assimilação dos conteúdos inconscientes, a vida consciente momentânea ajusta-se novamente à lei natural.

Jung postula que o inconsciente não é apenas o aglomerado de todos os espíritos impuros e heranças odiosas de tempos já vividos, mas sim o próprio extrato germinal, sempiterno e criador, que utiliza imagens simbólicas antigas e, com isto, tem o desejo de exprimir o espírito novo.

Dessa forma , o sonho é a fonte conhecida de representação mitológica costumeira, o qual descreve uma situação em termos de verdade e de realidade psíquica interiores. O mito, portanto, segue essa mesma lei. Coomaraswamy (apud WITHMONT, 2004) acredita que a narrativa mítica tem uma validade que ultrapassa o tempo e o espaço, e é verdadeira em todo momento e em todo lugar. Ademais, é exatamente por sua

[8] FRAZER, J. *Um ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1980, pp.1-30.

universalidade que o mito pode ser narrado, com igual autoridade, de vários pontos de vista diferentes. Emma Brunner-Traut (apud WITHMONT[9], 2004, p. 70):

> "Enquanto a natureza do julgamento racional exige que o homem forneça seu próprio sistema de referência, seu conjunto de condições para o questionamento das coisas, no mito, os objetos têm sua própria relação interna um com o outro; eles se encontram e interagem em um mundo próprio, oculto e desatento em relação ao questionador. Eles são suficientes e harmonizados entre si, assim constituindo sua própria verdade na dimensão do infinito. (...) Ele (o mito) é colocado sob a luz da dúvida, da crítica e da exigência de prova, e sob essa luz ele parece falso. O mito não é definição nem prova. Ele é evidente por si mesmo."

Encontra-se no dicionário de símbolos de Chevalier (2005),[10] que na interpretação ético-psicológica, as figuras mais significativas da mitologia grega, em particular, representam uma função da *psique*. Além disso, as relações que elas exprimem à vida psíquica dos homens, divididas entre as tendências opostas vão da sublimação à perversão. Tal corrente de pensamento permite, em linhas gerais, a realização de uma dramaturgia da vida interior. Outras interpretações vêem nos mitos uma representação

---

9 WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo – conceitos básicos da psicologia analítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004, p. 70.

10 CHEVALIER, J. C.; CHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. 19. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

da vida passada dos povos, com sua história, heróis e façanhas. O mito seria uma dramaturgia da vida social ou da história poetizada.

Já para alguns filósofos, tais como Platão, sejam quais forem os sistemas de interpretação, os mitos ajudam a perceber uma dimensão da realidade humana e trazem à tona uma função simbolizadora da imaginação. Esta não pretende transmitir a verdade científica, mas expressar a verdade de certas percepções.

No passado, diante de fenômenos inexplicáveis como a queda de um raio, por exemplo, o homem construía uma interpretação razoável para compreender e transmitir as gerações futuras o conhecimento adquirido daquele fato e um mito era estabelecido para condensar, sacralizar e perpetuar tal conhecimento (JUNG, 1998, p. 36):

> "Já se levantaram muitas objeções contra esta concepção do mito, ou seja, a de que ele simboliza fatos psicológicos. Como se sabe, temos dificuldade de abrir mão da idéia de que o mito é de certo modo uma alegoria explicativa de processos astronômicos, metereológicos e vegetativos. Dificilmente há quem negue a coexistência de tensões explicativas, porque temos provas convincentes de que o mito possui também um sentido explicativo. Além disso, convém não esquecer que a necessidade de explicação causal por parte do homem primitivo não é tão grande como a nossa. Ele ainda está, por assim dizer, bem pouco interessado em explicar as coisas, e mais em fabular."

Antes de qualquer afirmação, é importante ressaltar que em algumas referências à Psicologia analítica no Brasil, tanto sobre a vida, quanto sobre a obra de Jung, as

primeiras traduções de obras sobre psicologia da religião deste autor, podem ter distorcido a imagem deste psicólogo contribuindo para apresentá-lo como um *místico.* Comparada à Psicanálise Freudiana, cujos conceitos seriam estruturados em objetos *comprováveis*, tais como a sexualidade e as pulsões, a psicologia analítica lidaria com conceitos alicerçados na recorrência de representações culturais. Para os críticos da metapsicologia junguiana, nada garantiria que os arquétipos e o inconsciente coletivo, por exemplo, tivessem causa psicológica empiricamente demonstrável.

Nessa perspectiva, apesar das contestações dirigidas à psicologia analítica, vários teóricos, junguianos e não jungianos, acreditam que o desenvolvimento da neurociência, a nova ciência da mente, como a denominou Gardner**,**(1996;2000) nos últimos anos, possibilitará a compreensão das bases neurológicas do funcionamento arquetípico, além da leitura da obra de Jung por outra ótica mais próxima da objetividade científica.

Assim, na base da visão junguiana da *Psique* encontra-se a idéia de uma interação de fenômenos somáticos, intrapsíquicos e pessoais na vida de cada ser humano. Jung referia-se a esses elementos vivos e indissociáveis como oriundos de um *unus mundus*, termo emprestado da filosofia oriental que significa *um mundo uno,* ou seja, unidade original não diferenciada. Como exemplifica Salman (apud Eisendrath & Dawson, 2002), as descobertas recentes sobre o *DNA* refletem esse tema: toda a vida animada, de uma folha vegetal a um ser humano, é formada dos mesmos componentes de material genético, diferindo-se apenas em sua combinação.

Nesse mesmo trabalho, nota-se a afirmação de Jung que apesar do mundo do sujeito e do objeto, consciente e inconsciente, tenha sido dividido em nome da adaptação, estes deveriam ser reunidos em nome da saúde, o que para Jung significava a totalidade da *psiquê*, ou seja, ao *Si-mesmo – self* (toda a psique). Para ele, a análise deveria ajudar o

paciente em seu processo de individuação, a tornar-se *ele mesmo,* em toda sua potencialidade. Portanto, no processo psicológico, os relacionamentos *sujeito-objeto*, consciente-inconsciente podem e devem ser re-integrados em um todo subjetivamente significativo. Em outras palavras, o objetivo da análise é facilitar o processo de reconciliação com o inconsciente, bem como o de acompanhar o paciente no aprendizado de suas dificuldades atuais e futuras.

Em contraposição à Psicanálise, Jung (1976) afirma que o conceito freudiano de inconsciente limitava-se a designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos, ou seja, ele nada mais é do que o espaço de concentração desses aspectos recalcados. Para Freud, o pai da psicanálise, tal instância psíquica é de natureza unicamente pessoal, (apesar de ter discernido formas de pensamento arcaico-mitológicas inconscientes tal como o conceito de *Complexo de Édipo,* pedra angular da teoria psicanalítica, considerado pelo próprio Freud um arquétipo universal).

Jung, por sua vez, postula que uma camada mais ou menos superficial do inconsciente, mais próxima da consciência, é indubitavelmente, de natureza própria, denominando-a *Inconsciente Pessoal*. Contudo, este repousa sobre uma camada mais profunda que já tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais anteriores, sendo, portanto, inata. Tal instância, Jung chamou de *Inconsciente Coletivo***,** uma estrutura psicológica de natureza universal. Segundo ele, essa esfera psíquica possui conteúdos e modos de comportamento que são comuns a todos os indivíduos.

Jung (1940) explica que os conteúdos do inconsciente coletivo são os *arquétipos*, que seriam possibilidades psicológicas transmitidas geneticamente, através da cultura, desde os tempos primordiais, podendo ou não ser percebida pelo conhecimento consciente. Os arquétipos são, portanto, representações coletivas que fazem referências às vivências

típicas primitivas que serviram de substrato para a construção dos mitos, ritos, fábulas e até mesmo da arte e da religião.

Para Jung (1920), na mesma proporção que os seres humanos são similarmente diferenciados, as correspondentes funções mentais são coletivas e universais. Essas circunstâncias explicam o fato de que as produções de povos e raças situados a grandes distâncias uns dos outros possui uma série notável de pontos de concordância.

Ramos e Machado (2005) acrescentam que a forma como cada um enfrenta as dificuldades e os desafios do cotidiano, revela em grande parte aspectos do seu *Si-mesmo*. Isso é mais um aspecto indicador de que o inconsciente para Jung é uma fonte de criatividade e potencialidade e não apenas um depositário dos conteúdos reprimidos, de imagens e vivências dolorosas cercadas pelos mecanismos de defesa do Ego. Do inconsciente surgem os impulsos que tomam forma, de acordo com o espaço, o tempo e a cultura de uma pessoa.

O conceito junguiano de arquétipo explica o aspecto universal dos padrões de comportamento humano, tal como o esqueleto que estrutura e dá base ao corpo. Embora tenha a mesma autonomia e fisiologia, não há seres idênticos. Dessa forma, a maneira como cada pessoa atualiza os arquétipos depende de suas vivências pessoais, educacionais e socioculturais. Em cada época, os arquétipos mudam a roupagem como se apresentam, contudo sua estrutura e dinamismo básico permaneçem.

O conteúdo psíquico de natureza masculina da psique da mulher, que aparece no inconsciente feminino é o *animus*. Seu oposto, a *anima,* é o arquétipo compensador da psique masculina e simboliza a estrutura psicológica inconsciente da psique do homem.

> O fator determinante das projeções da anima, isto é, o inconsciente representado pela anima, onde quer que se manifeste: nos sonhos nas visões e fantasias, ela aparece personificada, mostrando-se deste modo que o fator subjacente a ela, possui todas as qualidades características de um ser feminino. Não se trata de uma invenção da consciência, é uma produção espontânea do inconsciente. Também não se trata de uma figura substitutiva da mãe, pelo contrário: temos a impressão de que as qualidades numinosas que tornam a imagem materna tão poderosa originam-se do arquétipo coletivo da anima que emerge de novo em cada criança do sexo masculino. (JUNG, 1976, p. 11.)

Neste sentido, de acordo com Whitmont (2004), o medo da anima conduziu histórica e coletivamente à degradação da mulher. Hoje, esse medo se exprime na masculinização do mundo e na depreciação do feminino que é exclusivamente definido em termos de maternidade e serviços domésticos e, portanto, no declínio da verdadeira auto-estima da mulher enquanto mulher, e não como imitadora do funcionamento do homem. De acordo com o autor, o fracasso para integrar culturalmente o mundo feminino conduziu à difundida rigidez das atitudes mentais dogmáticas abstratas, resultando na sociedade atual: estéril, dissociada do sentimento, do instinto e extremamente racionalista. Apesar disso, a psique objetiva compensa coletivamente esse estado de coisas com invasões compulsivas da anima que ocorrem em todas as expressões da psicologia e das psicoses de massas que surgem inexplicavelmente a todo instante nesse mundo auto-denominado *moderno*.

Nessa perspectiva, surge a seguinte questão: Como os arquétipos, tais como a anima e o animus, vindos do inconsciente coletivo, se comunicam com a percepção consciente? Já foi explicitado que para Jung (apud Ramos e Machado, 2005) essa relação se dá através dos símbolos. De acordo com a etimologia: *sym* significa juntar, unir; e *balein* refere-se a algo em direção a uma meta, um objetivo. Assim, *symbalein* significava, na antiga Grécia, o ato de unir duas metades de uma moeda, partida na separação de duas pessoas. Quando uma delas desejava enviar uma mensagem importante à outra, o mensageiro trazia consigo uma das metades da moeda. Dessa forma, o destinatário poderia verificar a sua autenticidade ao constatar a perfeita união das duas metades: uma conhecida e outra, incógnita. Pode-se afirmar que a anima e o animus no inconsciente coletivo representam os dois lados de um todo ontológico indivisível na expressão de Gênesis 1:27:

> "*Deus criou o homem à sua imagem,*
> *À imagem de Deus ele o criou,*
> *Homem e mulher os criou.*"

Jung (1998) então estabelece uma ponte entre arquétipo e mito. Segundo ele, já se levantaram muitas objeções contra a concepção de que o último simboliza fatos psicológicos. Dessa forma, há uma grande dificuldade das pessoas assumirem que os mitos são, de certa forma, alegorias explicativas de processos naturais.Os mitos são representações simbólicas e pictóricas dos arquétipos. Nesse sentido, o mito não busca estabelecer relações científicas, mas apenas guardar uma verdade psicológica a ser transmitida de geração em geração. Além disso, sua estrutura é semelhante a fábula onírica, na qual o real e o imaginário fundem-se na construção de uma imagem fantástica e fantasmática capaz de ser lembrada e atualizada pelo sonhador.

Assim, o sonho é a fonte conhecida de representação mitológica costumeira, o qual descreve uma situação em termos de verdade e de realidade psíquica interiores. O mito, portanto, segue essa mesma lei. Coomaraswamy (apud Withmont, 2004), coloca que a narrativa mítica tem uma validade que ultrapassa o tempo e o espaço, e é verdadeira em todo momento e em todo lugar. Ademais, é exatamente por sua universalidade que ele pode ser narrado, com igual autoridade, de vários pontos de vista diferentes. Emma Brunner-Traut (apud Withmont, 2004, pág. 70):

> Enquanto a natureza do julgamento racional exige que o homem forneça seu próprio sistema de referência, seu conjunto de condições para o questionamento das coisas, no mito, os objetos têm sua própria relação interna um com o outro; eles se encontram e interagem em um mundo próprio, oculto e desatento em relação ao questionador. Eles são suficientes e harmonizados entre si, assim constituindo sua própria verdade na dimensão do infinito. (...) Ele (o mito) é colocado sob a luz da dúvida, da crítica e da exigência de prova, e sob essa luz ele parece falso. O mito não é definição nem prova. Ele é evidente por si mesmo. (...) aquilo que não pode ser entendido pelo intelecto luta para obter a sua realização no símbolo, no signo mítico e no próprio mito.

Encontra-se no dicionário de símbolos de Chevalier (2005), que na interpretação ético-psicológica, as figuras mais significativas da mitologia grega, em particular, representam uma função da psique. Além disso, as relações que elas exprimem à vida psíquica dos homens, divididas entre as tendências opostas vão da sublimação à perversão. Tal corrente permite, em linhas gerais, a realização de uma dramaturgia da vida interior. Outras interpretações vêem nos mitos uma representação da vida passada

dos povos, com sua história, os heróis e suas façanhas. O mito seria uma dramaturgia da vida social ou da história poetizada.

Já para alguns filósofos, tais como Platão, sejam quais forem os sistemas de interpretação, os mitos ajudam a perceber uma dimensão da realidade humana e trazem à tona uma função simbolizadora da imaginação. Esta não pretende transmitir a verdade científica, mas expressar a verdade de certas percepções.

Vernant (2002) também discorre sobre esse assunto. Para ele, quando se trata de '*mitologia grega*', o que vem à mente é um conjunto de narrativas que falam de deuses e heróis, os seja, dois tipos de personagens que as cidades antigas cultuavam. Segundo ele, os mitos não são verdades absolutas impostas, mas relatos aceitos, entendidos e sentidos como tais desde os tempos mais remotos. A origem da palavra, *mythos*, remete a dimensão do que é fictício, uma oposição à ordem do real de um lado e a demonstração argumentada do outro, a fábula.

De acordo com Withmont (2004), o mundo do mito tem suas próprias leis e sua própria realidade. Segundo ele, muitas vezes o mito é rejeitado como sendo algo inventado ou inverídico como uma tentativa primitiva, pseudocientífica de racionalizar fatos astronômicos, sazonais, sexuais ou históricos. Em linguagem corriqueira, o mito carrega o significado de algo inverídico, ou seja, se tomado de modo literal, o mito certamente não é verdadeiro. A forma como se pode entendê-lo refere-se ao que Jung chamou de *verdade psíquica* ou aquela descrição simbólica da dinâmica e da vivência psíquica. Em outras palavras, a verdade do mito é apenas acessível sob a ótica simbólica.

Em suma, os mitos e os arquétipos, bem como as forças impulsionadoras que eles representam, não são construtivos nem destrutivos por si só. De acordo com Withmont (2004), eles podem ser ambos, dependendo do modo como se integram na vida da

comunidade ou do indivíduo e do modo como são vividos em termos do aqui e agora. Se estão conscientemente relacionados e reconciliados com as exigências éticas, eles serão construtivos, porque são os elementos através dos quais a vida recebe o seu impulso.

O mito não busca estabelecer relações científicas, mas sim guardar uma verdade psicológica para ser transmitida geração após geração. A estrutura dele é semelhante à estrutura onírica, em que o real e o imaginário fundem-se na construção de uma imagem fantástica capaz de ser lembrada e presentificada pelo sonhador (VERNANT, 2002, p. 230)[11]:

> "O que chamamos de mitologia grega? Grosso modo e essencialmente, trata-se de um conjunto de narrativas que falam dos deuses e heróis, ou seja, de dois tipos de personagens que as cidades antigas cultuavam. Nesse sentido a mitologia está próxima da religião: ao lado dos rituais, de que os mitos às vezes tratam de forma muito direta, ora justificando-os no detalhe dos procedimentos práticos, ora assinalando seus motivos e desenvolvendo seus significados, ao lado dos diversos símbolos plásticos que, ao atribuírem aos deuses uma forma figurada, encarnam sua presença no centro do mundo humano, a mitologia constitui, para o pensamento religioso dos gregos, um dos modos de expressão essenciais.(...) As crenças que os mitos veiculam, enquanto acarretam a adesão, não possuem nenhum caráter de força ou de obrigação; elas não constituem um corpo de doutrinas que fixam as raízes teóricas da piedade, assegurando aos

[11] VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

> fiéis, no plano intelectual, uma base pura de certeza indiscutível.
>
> Os mitos são outra coisa: são relatos – aceitos, entendidos, sentidos como tais desde nossos mais antigos documentos. Comportam assim, em sua origem, uma dimensão de ‘fictício’, demonstrada pela evolução semântica do termo *mythos*, que acabou por designar, em oposição ao que é da ordem do real por um lado, e da demonstração argumentada por outro, o que é o domínio da ficção pura: a fábula. Esse aspecto de narração (e de narração livre o bastante para que, sobre um mesmo deus, ou um mesmo episódio de sua gesta, versões múltiplas possam coexistir e ser contraditórias sem escândalo) relaciona o mito grego ao que chamamos de religião, assim como ao que é hoje para nós a literatura.”

O sonho serve a um propósito de compensação. É um fenômeno psíquico normal que transmite à consciência reações inconscientes ou impulsos espontâneos. A maioria dos sonhos pode ser interpretada por associação, mas em certos sonhos proféticos e premonitórios podem aparecer elementos que não são individuais, ou formas mentais cuja presença não encontra explicação na vida do indivíduo. Tais sonhos mais parecem formas primitivas e inatas a representar uma herança do espírito humano. A estes elementos Freud deu o nome de elementos arcaicos; posteriormente, Jung denominou-os arquétipos. Os sociólogos já apontaram a necessidade de se trabalhar com os sonhos no fenômeno do campo religioso:

> “Roger Bastide, finalmente, acaba de enfeixar o assunto em dois estudos breves e densos sobre a sociologia do sonho. Encontra-se com F. Dumont em seu diagnóstico

> sobre a parcialidade de certa sociologia: 'A sociologia só se interessa pelo homem acordado como se o homem adormecido fosse um homem morto (...) Para ela, em conformidade com as injunções de nossa cultura, que é através de todas as cortinas, de ferro ou de bambu, uma cultura da produtividade. É o trabalho que exorciza os fantasmas nascidos da longa noite, caso venham a perturbar o ato prometêico. Tem *fundamento tal separação radical entre o sonho e o trabalho?* Será que não convém observar como os estados crepusculares, assim como a matéria obscura e sombria do homem prolonga o social do mesmo modo como o social nutre-se de nossos sonhos?
>
> Em suma, esboçar uma sociologia do sonho'. Delineiam-se então imediatamente os dois capítulos. Por um lado, 'o dos quadros sociais do pensamento onírico', vale dizer, como o sonho é *constituído* por influencia de seus quadros sociais. Por outro, o da 'função do sonho na sociedade', ou seja, como o sonho é *constituinte* de uma sociedade. Caso venha a faltar, 'a produtividade e a doença mental são talvez gêmeos que não podem de maneira alguma ser separados'. Freud repersonalizou o sonho, convém agora ressocializá-lo"[12].

O elo entre o sonho e a realidade em Carl Gustav Jung é o arquétipo. O termo arquétipo encontra-se no cerne da sua teoria[13]. Jung relaciona os arquétipos ao *eidos* de Platão.

---

12 DESROCHE. Henry. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 21.

13 JUNG, C. G. *The Integration of the Personality*. New York: Farrar Rinehart, 1940.

Neste sentido consiste numa possibilidade psicológica transmitida geneticamente e, por meio da cultura, desde os tempos primordiais, que pode, ou não, ser percebida pelo conhecimento consciente. O arquétipo costuma se apresentar de forma inconsciente. Os arquétipos são representações coletivas que fazem referências às vivências tipicamente primitivas. Estes servem de substrato para a construção dos mitos, dos ritos e das fábulas e até mesmo da arte e da religião. Segundo Ramos e Machado[14]:

> O conceito de arquétipo – como representação psicológica do instinto – explica o aspecto universal dos padrões de comportamento humano, tal como o esqueleto que estrutura e dá base ao corpo. Embora todos tenhamos a mesma anatomia e fisiologia, não há um ser idêntico ao outro. A maneira como cada pessoa atualiza os arquétipos depende das vivências pessoais, educacionais e socioculturais. Em cada época, os arquétipos mudam a roupagem, como se apresentam, embora seu dinamismo básico permaneça o mesmo." (RAMOS; MACHADO, 2005, pp. 42-43)

Jung estabelece uma ponte entre o arquétipo e o mito do eterno retorno. Os arquétipos são provenientes do inconsciente coletivo. Encontram-se na origem da conservação dos remanescentes arcaicos provenientes dos resíduos da longa jornada histórica da humanidade. Tais remanescentes permanecem adormecidos na consciência humana e podem surgir pelas imagens arquetípica. Essas imagens estruturam-se nas representações sociais, nas manifestações coletivas e podem servir de substrato para as

---

14 RAMOS, D. G.; MACHADO, P. P. "Consciência e evolução". In: *Viver mente e cérebro*, pp. 42-43.

manifestações messiânicas. O messias aqui é uma manifestação do arquétipo do *self*[15]. Aqueles aspectos do inconsciente coletivo que foram atualizados pela cultura e pela experiência na mente individual formam o inconsciente pessoal, que determina o caráter e a personalidade do sujeito. Os arquétipos oriundos do inconsciente coletivo são atualizados no inconsciente pessoal através dos sonhos, símbolos, mitos, fábulas, dos ritos e personagens religiosos como as personalidades messiânicas. Jung[16] afirma que:

> Malgrado ou talvez pela sua afinidade com o instinto, o arquétipo representa o elemento autêntico do espírito, mas de um espírito que não se deve identificar com o intelecto humano, e sim com o seu *spiritus rector* (espírito que o governa). O conteúdo essencial de todas as mitologias e religiões e de todos os *ismos* é de natureza *arquetípica*.

O messias encarna perante seus seguidores, o povo messiânico, o arquétipo do *self.* O messias pode surgir de modos diferentes. Ora aparece por identificação do sujeito com o arquétipo do self. O sujeito reproduz, neste caso, a figura do messias como modelo. Em seguida, identifica-se com o messias. Na seqüência introjeta essa figura e passa a agir como se fosse o próprio messias.

Outra forma de construção da figura messiânica, a partir do conceito de arquétipo, pode ser a invasão da consciência pelo arquétipo do sagrado, sendo sagrado, aqui considerado na perspectiva de Rudolfo Otto[17] como o numinoso. Nesse sentido, o sagrado toma conta da consciência do sujeito que passa a agir como se estivesse sofrendo um processo de possessão. Este fenômeno, todavia, difere do fenômeno de possessão, no qual se

[15] JUNG, C.G. *Aion, estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1984, pp. 21-33.

[16] JUNG, C.G. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 211.

[17] OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, pp. 1-10.

espera que o sujeito sofra uma invasão de uma entidade espiritual. No caso da possessão produzida por um arquétipo, não ocorre a invasão, e sim a emergência do arquétipo na consciência do sujeito.

O modelo acima pode ser utilizado para se compreender a construção do messias e do movimento messiânico. O messias pode ser também considerado uma manifestação simbólica de um arquétipo primordial gravada no *self* e que se encontra identificada na Imago *Dei* e que desconhece as limitações de tempo, espaço, servindo de mediador entre o indivíduo e a experiência coletiva primordial que lhe deu origem, por meio dos rituais, fazendo do messias o portador de uma função transcendente natural. O messias, mobilizando as forças inconscientes, culmina por mobilizar as forças do inconsciente coletivo de um determinado grupo social.

A manifestação espiritual do arquétipo do messias, originariamente difusa, ameaçadora para a *psique* é organizada pelo simbolismo do ritual religioso e na experiência messiânica que lhe dá significação, evitando a confusão mental que pode ser produzida pela irrupção abrupta do numinoso, do inconsciente coletivo no inconsciente pessoal[18], na consciência individual[19]. O inconsciente coletivo é a base da teoria junguiana. Seria uma espécie de memória coletiva transmitida pela espécie humana através de seu desenvolvimento filogenético. Já o inconsciente pessoal é a atualização de fragmentos do inconsciente coletivo na experiência individual sendo o responsável pela singularidade de cada ser humano pela reprodução de filogênese na ontogênese, no desenvolvimento individual. No indivíduo aparece por meio de traços mnêmicos, sonhos, símbolos religiosos, artísticos lingüísticos.

---

[18] FORDHAM, Frieda. *Introdução à Psicologia de Jung*. SP: Edusp, 1966, p. 65
[19] Idem

Tipologia do Messianismo

Henri Desroche[20], na obra *Sociologia da Esperança*, propõe uma tipologia do messianismo a partir de três elementos considerados:

a) O personagem – este é aquele que alega uma consciência messiânica ou que sofre as conseqüências da sua imposição. Neste aspecto está classificado: o personagem historicamente presente; O personagem historicamente ausente; E os representantes vicários do personagem.

b) O Reino, o milênio cuja constante é ser o reino de Deus na terra por um período indefinido. Desroche agrupa neste ponto os seguintes tipos: Reino religioso, ou reinos eclesiológicos, Reinos políticos, Reinos econômicos-sociais, Reino sexual e familiar, Reino naturista e Reino cósmico.

c) As estratégias de suputações que são formadas pela união do personagem com o reino messiânico. Quanto às estratégias temos: messianismos e milenarismos; Pré e pós-milenarismo; Imanência e iminências; Micro e macro milenarismos; Violência e não-violência.

As contribuições de Henri Desroche[21], Maria Isaura Pereira de Queiroz[22] e Carl Gustav Jung[23] podem servir para ampliar a caracterização de um movimento messiânico. O messianismo, geralmente caracterizado a partir do mito do eterno retorno do messias,

---

[20] DESROCHE, Henry. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, pp. 95-106.
[21] Ibdem, pp. 95-106.
[22] Ibdem, pp. 25-30.
[23] Ibdem, pp. 34-66.

agrega outras características: a necessidade do tempo messiânico, do sonho messiânico e do povo messiânico.

O tempo messiânico encontra-se entre o *chronos e o kairós*, entre a história e a supra história. Consiste no tempo ungido, encantado e encantador da realidade pela presença do sagrado[24] na figura do messias.

b) O sonho messiânico é a esperança derivada da profecia messiânica já decantada por Henri[25] Desroche no *Milagre da Corda*.

c) A esperança messiânica chama à existência profética, pela profecia, a noção de povo messiânico, povo de Deus. Este conceito deriva da noção de povo –propriedade de Deus –, do judaísmo; sintetizado no axioma teológico de povo remido do Senhor, oriundo do cristianismo primitivo: "Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz." [26]

---

[24] OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, pp. 10-20.

[25] DESOCHE, Henry. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 7

[26] I Pedro 2 capítulo 9.

Considerações finais

O surto messiânico milenarista que eclodiu no Brasil em meados do século XIX e primeira metade do século XX tem suas origens nas pregações de *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa* [27], obra recentemente publicada (FRANCO; MOURÃO, 2005) por José Eduardo Franco e José Augusto Mourão (professores na Universidade Nova de Lisboa) é um dos mais importantes contributivos para o estudo do pensamento teológico e político na Idade Média. De fato, Joaquim de Flora (1130/35-1202), teólogo contemplativo da Ordem de Cluny, foi um dos mais influentes espíritos do século que marcou o nascimento da figura do intelectual e das universidades em Portugal. Seu pensamento encontra-se na base do messianismo milenarista ibérico e, conseqüentemente, do messianismo brasileiro.

A originalidade dos seus escritos deve-se, sobretudo à preeminência que dá no livro *Concórdia Nova* ao Espírito Santo, relativamente ao Pai (Idade dos Anciãos) e a Jesus Cristo (Idade dos Jovens). As duas primeiras eras correspondiam aos tempos primordiais da humanidade e à era de Cristo. Este ponto de vista transgredia a concepção comumente aceite de que o *Gênesis* bíblico correspondia a um Paraíso terrestre em que o homem e a mulher (Adão e Eva) tinham sido perfeitos e, por isso, felizes, até a queda pecaminosa que os fizera perder a pureza que consistia na base da sua espiritualidade.

Joaquim Flora[28] influenciou o Padre Antonio Vieira, especialmente em sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício. Esta defesa encontra-se publicada em dois volumes pela Universidade Federal da Bahia (VIEIRA 1957).

---

[27] FRANCO; MOURÃO, 2005. *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*. pp. 27, 93-147.

[28] MAGALHÃES, Leandro Henrique. *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI*: as trovas de Bandarra, 2004.

Com as *Missões Abreviadas*, estas pregações percorreram todo o sertão brasileiro e, em especial, o sertão nordestino onde encontrou eco naqueles que posteriormente a própria igreja iriam denominar cangaceiros e fanáticos. Estes cangaceiros e fanáticos deram origem aos movimentos messiânicos no Brasil, dentre os quais destaca-se, pela magnitude, Canudos, de Antonio Conselheiro.

A pesquisa do fenômeno messiânico no Brasil já percorreu diversos caminhos trilhados sob a égide da sociologia, da história e mesmo da geografia. Ainda não se intentou pesquisar o messianismo milenarista brasileiro a partir da psicologia social da religião pela sua vertente da psicologia histórica. Esta abordagem é possível, como demonstra a perspectiva sociológica de Henry Desroche. A análise da bibliografia e especialmente dos textos de Desroche corroboram para aproximar o fenômeno messianismo milenarista da estrutura onírica. O sonho é o campo privilegiado dos estudos psicológicos.

> Se a esperança é um sonho em vigília como já o queriam Aristóteles ou Platão, este sonho em vigília coletivo deve ser paradoxalmente um de seus momentos de 'plenitude'. Cabe à sociologia esclarecer este sonho 'da mesma maneira e pelas mesmas razões que o sonho esclarece o social'[29].

Pode-se considerar o sonho também como alienação. Este é o principal limite imposto aos estudos realizados
a partir da matriz da psicológica histórica de Jean Pierre-Vernan e Carl Gustav Jung. Este é um risco que o pesquisador terá que correr.

> Os mestres da suspeita – Marx e Nietzsche particularmente – esforçaram-se para desmascarar as ciladas da alienação. Será a esperança – como a religião – a atitude do homem que ainda não se encontrou ou então já se perdeu

[29] DESROCHE, Henry. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 22.

novamente? Ou, para retomar os termos de Marx, 'o sol ilusório que se move ao redor do homem enquanto este não se mover ao redor de si mesmo'? 'Alma de um mundo sem alma e espírito de uma situação sem espírito?' 'Auréola de um vale de lágrimas?'. Finalmente, 'ópio do povo'? Todas essas acusações se mostram contundentes ainda mais quando tomam por alvo uma ou outra das situações correspondentes precisamente às formas quer de uma esperança *volatilizada* quer de uma esperança *vedada*... Esse ponto já foi analisado e é desnecessário voltar a ele"[30].

Referências bibliográficas

AQUINO, Rubim Santos Leão de. A pedra da morte. In: COSTA, Cristiane.*Nossa história. Fé e luta movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil.* São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

AUDIFAX_RIOS. *A guerra santa do Caldeirão*. Fortaleza/CE, setembro de 2006. Literatura de Cordel.

BARROS, Luitgard Cavalcanti Oliveira. O movimento religioso de Juazeiro do Norte, Padre Cícero e o Fenômeno do Caldeirão. In: SOUZA, Simone *et alii*. *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2000.

BATISTA, Francisco Edésio. *O Caldeirão do Beato José Lourenço*. Crato/CE: Academia dos Cordelistas do Crato, 2002.

---

[30] DESROCHE, Henry. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 40.

BATISTA, R. Depoimento colhido no Sito Arqueológico do Caldeirão, em julho de 2007.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BRITO, Eleanora Zicari Costa de. A santa ressuscitada de Goiás. In: COSTA, Cristiane. *Nossa história. Fé e luta movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil.* São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

CÂMARA CASCUDO, Luiz da. *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1985.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Editora Cultrix/Pensamento, 1997.

CARIRY, Rosemberg. *A Ordem dos Penitentes.* Fortaleza: Cariri Filmes, 2005.

___________________. *Juazeiro, a Nova Jerusalém*. Fortaleza: Cariri Filmes, 2000.

___________________. *O caldeirão de Santa Cruz do Deserto*. Fortaleza: Cariri Filmes. 2001.

___________________. *Padre Cícero Romão Batista, o cearense do século*. (CD).

CARNEIRO, R. B., MARTINS, C. M. A sombra do meu Padim, os Aves de Jesus. In: COSTA, CRISTIANE. *Nossa história. Fé e luta movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil*. São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

CASTRO, Josué de. *Documentário do Nordeste*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1965.

_________________. *Ensaios de geografia humana*. São Paulo: Brasiliense, s.d.

_________________. *Geografia da fome*. São Paulo: Brasiliense, s.d.

CHEVALIER, J. C.; CHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. 19. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
______________. *Dicionário dos Símbolos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1990.

CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. *Memórias e narrações na construção de um líder (Beato José Lourenço).* Fortaleza: Dissertação de Mestrado, 2002.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

DESROCHE, Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo/São Paulo, 2000.

________________. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. [Tradução Jean Briant.]

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70 – Perspectiva do Homem, 1969. [Tradução de Manuela Torre.]

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FORDHAM, Frieda. *Introdução à Psicologia de Jung*. São Paulo: Edusp, 1966.

FRANÇA, Delza Lucena de. *Caldeirão de Santa Cruz do Deserto: história de uma comunidade camponesa*. Crato/CE: Universidade Regional do Cariri. Monografia apresentada ao Centro de Humanidades para obtenção do título de Especialista em História do Brasil, 2002.

FRANCO, José *Eduardo*; MOURÃO, José Augusto. *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*. Lisboa: Roma Editora, 2005.

FRAZER, J. *Um ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1980. [Tradução de Waltensir Dutra. Prefácio Darcy Ribeiro].

GALENO, Alberto S. *Território dos Coronéis*. 2. ed. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1988.

GIRARD, René. A *Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP, 1994.

JUNG, C. G. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_________ . *A dinâmica do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984.

__________. *AION, estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

__________. *Colleted Papers on Analytical Psychology. Londres*, 1920 [Tradução de C. Tindall Company.]

_________ . *O Espírito na Arte e na Ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971.

__________. *O homem à descoberta da sua alma*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

_________ . *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

__________ . *Psicologia e Religião.* Rio de Janeiro: Psyche, 1963.

_________ . *Símbolos da Transformação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

_________. *The Integration of the Personality*. New York: Farrar Rinehart, 1940.

LOPES, Francisco Régis. *Caldeirão. Um estudo histórico sobre o Beato José Lourenço e suas comunidades*. Fortaleza/CE: Editora da Universidade do Estado do Ceará, 1991.

MACHADO, Paulo Pinheiro. Canudos do Sul. In: COSTA, Cristiane. *Nossa história. Fé e luta movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil*. São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI*: as trovas de Bandarra. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná – UFPR, Linha de Pesquisa Cultura e Poder, sob Orientação do Professor Dr. Renan Frighetto, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História. Curitiba – PR, 2004

MAIA, V. G. *Caldeirão: uma comunidade de camponeses*. Dissertação apresentada ao Departamento de estudos Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 1987.

MARTINS. Cláudia Mentz. Os fiéis armados de Jacobina. In: *Fé e luta*, *movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil*. São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

MELLO, Frederico Pernambucano de. *Quem foi Lampião*. Recife: Editora Stahli, 1993.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do Novo Século*: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974. [Série Universidade, 2.]

MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Um confronto entre juazeiro, Canudos e Contestado.* In: FAUSTO, Boris. *História geral da civilização*. Tomo III – O Brasil Republicano – volume 2: sociedade e Instituições – 1889-1930. Rio de Janeiro e São Paulo: DIFEL, 1977.

MONTEIRO, Felipe Pinto. Fanatismo na era Vargas. In: COSTA, Cristiane._ *Nossa história. Fé e luta movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil.* São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1985 [Tradução de Prócoro Velasques Filho.]

PREFEITURA MUNICIPAL DO CRATO. *Caldeirão 50 anos, uma história, uma esperança*. Crato: Prefeitura Municipal do Crato.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa Ômega, 1976.

QUEIROZ, Renato da Silva. *A caminho do paraíso, o surto messiânico- milenarista do Catulé.* São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1995. Volume 6.

RAMOS, Denise Gimenez; MACHADO, Péricles Pinheiro. Consciência e evolução. In: *Viver mente e cérebro*. Número 2, Jung, a psicologia analítica e o resgate do sagrado. São Paulo: Duetto, 2006. [Coleção memória da psicanálise.]

REGO, José Lins do. *Pedra Bonita*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1939.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. Brasília: UNB, 2006.

SAFIOTTI, H.I.B. *A mulher na sociedade de classes – mito e realidade.* São Paulo: Editora Quatro Artes, 1969.

SILVA, Elizete da. Revolucionários da Fé, religião e sangue. In: COSTA, Cristiane. *Nossa história.* Fé e luta, movimentos messiânicos que incendiaram o Brasil. São Paulo: Editora Vera Cruz. Ano 03, número 30, abril de 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002 [Tradução de Cristina Murachco.]

VIEIRA, Antonio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Oficio*. Introdução Hernani Cidade. Salvador: Livraria Progresso, 1957. Tomos I e II.

WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo – conceitos básicos da psicologia analítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2004, p. 70.

YALOM, Irvin D. *Quando Nietzsche chorou*. 31. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. [Tradução de Ivo Koryowski.]